# 中国文化的展望

殷海光 著

殷海光

COAY Books

# 目录
# Content


- 道德的重建
- 传统德目的今观（1）
- 传统德目的今观（2）
- 传统德目的今观（3）
- 传统德目的今观（4）
- 传统德目的今观（5）
- 我们所需的德目（1）
- 我们所需的德目（2）
- 我们所需的德目（3）
- 我们所需的德目（4）
- 我们所需的德目（5）
- 东西道德的整合（1）
- 东西道德的整合（2）
- 东西道德的整合（3）
- 东西道德的整合（4）
- 东西道德的整合（5）
- 新人本主义（1）
- 新人本主义（2）
- 怎样才算是知识分子？（1）
- 怎样才算是知识分子？（2）
- 知识分子的失落（1）
- 知识分子的失落（2）
- 知识分子的失落（3）
- 知识分子的失落（4）
- 知识分子的失落（5）
- 知识分子的责任（1）
- 知识分子的责任（2）
- 知识分子的责任（3）
- 知识分子的责任（4）
- 知识分子的责任（5）

## 道德的重建

道德的重建

“道义为之根。”

我在这里将这一命题作为人类的社会文化生活的设准。

人类的社会文化的生活非设准道德不可。如果人类的社会文化的生活没有道德，那末势必归于萎废，甚至归于崩解。人类的社会文化生活，小无道德则小乱，大无道德则大乱，全无道德则全乱。时至今日，整个人类的社会文化生活正在面临道德原则的考验。自由的取向和极权的取向之对抗，分析到底层，必须是而且仅仅必须是为了道德原则。就我所想像得到的而论，目前的这一抗争如果不是真诚地为了道德原则而是为了现实的权势，那末便不能激起人类新的感兴和新的力量以使世界归于稳定和新生。

当空气充足时，如果有人提倡呼吸空气，那末他很可能被人看做疯子，至少是无的放矢。因为，在这种情形之下，大家之有空气呼吸，根本不成其为问题。但是，在人世间，有许多大家认为根本不成其为问题的事，一旦成为问题的时候，便变成非常严重的问题。呼吸空气就是如此。当人有充分免费的空气呼吸时，提倡呼吸空气诚然是一项多余的举动，可是万一空气从地球表面消失因而人快要窒息至死时，那时方知提倡呼吸空气是一件生死攸关的事。同样，当着社会文化里的道德原则能发挥其功能时，如果有人提倡道德，大家很可能充耳不闻。因为，这时大家本来已经在行道德，社会已经泡在道德的空气里，发现不了道德问题何在。然而，一旦道德原则失去了相对的作用，社会功能濒临解体，人际行为脱轨时，我们才知道提倡道德不是一件没有重大意义的事。现在正是这个时候。

今日中国社会文化里道德问题的紧急，丝毫不下于空气缺乏。今日中国社会文化之急需重建道德，正像缺乏空气的人之急需吸收空气一样。社会生活失去道德规范，于是共同的核心价值亡失。这么一

来，人际的互信与互赖的基础濒于倾覆。如果人际的互信与互赖倾覆，则不仅合作极其困难，而且内心陷于孤立状态。个人成为寂寞群众中的寂寞人。个人成为套上纱罩在街上的独行人。个人成为戴上假面具在公共场合跳鬼舞的人。这样的个人，其内心绝对缺乏真实感及安全感。缺乏真实感及安全感的人，绝对的萎弱、畏缩、朝秦暮楚，并茫无所归。这样的人为了满足真实感及祛除不安全感，往往多面认同。所谓多面认同，就是把自己投身于传统的或非传统的权威之中，俯伏于直接的或间接的权力之前，以求得护庇和麻醉性的安宁。在这样的情境之中，他所估计的只是认同对象的现实力量之大小，而绝不计及他们之间有无性质的冲突。他只权衡势力，绝不顾及他的认同是否发生理论的冲突。所以，他可以躺在权力的怀抱里，但同时又向往自由；他可以主张复古，但却又标新立异。实在，他的人格完全撕碎了。他完全暴露在“绝对的肯定精神”之前，而完全丧失了基本的判断力。谁的金钱多，谁就可以占有他。谁的拳头大，谁就可以掌握他。谁的声调高，谁就可以支配他。他成了人世的飘萍，随着浪潮的起伏而浮沉。他化作时代的尘埃，跟着气流的冲激而左倾右倒。

今日中国社会文化里道德之急需重建，由此可以看得很清楚了。可是，我们怎样重建道德呢？我们所需重建的道德又是怎样的道德呢？这些问题都是复杂而又重大的难解问题。

## 传统德目的今观（1）

传统德目的今观

中国知识分子历来在“好古”的氛围笼罩之下，用那末多气力去“释古”、“赞古”、“怀古”，为古人打圆圈。照现在看来，那无数的精力和时间大部分在古牢里浪费掉了。到了五四运动前后，有许多新知识分子起来“疑古”。他们认为凡古皆非。其实古人也是人，哪有那末值得捧入九天之上？我们想不出古人怎么会有那样神奇特异的禀赋，使他们得以在二千几百年前能够合理地规划二千几百年后我们的伦理生活。我们想不出任何理由来说二千几百年前依古代社会而设计的伦范德目还能适于今日的变动社会。凡事说过了头就难免有假。如前所述，我们中国文化分子遭逢巨大的动乱；内心焦急、徨、怅惘、失落；向前看不出一个玫瑰色的远景。在这种情况之下，童年时代的崇古教育影响从潜意识界破闸而出，泛上心头。正在这个时候，如果一个人可巧知道一点与古教相近的哲学，便很自然地在这一崇古心情上加一层哲学油漆，用哲学名词铺陈出崇古心情。在中国文化里，任何一点情感因素，一用诗来表达便色调优美，一用哲学名词铺陈出来便成神圣庄严的大道理。对于这样神圣庄严的大道理，一般人不明底蕴，常用一种过去读经的心情去读。任何人一旦本着读经的心情去读任何作品，便失去批评的能力和判断真假对错的准绳。在这类怀思古之情的作品里，将古物、古制，尤其是古人全理想化（idealized）了。任何东西，任何制度，任何人物，只要一经理想化了，便脱离现实，非复原样。其实，古物、古制、古人尽管尚有可供参考之处，但是哪有理想化了的那末美妙！莱兴巴赫说：“如果我们对伟大人物的错误附会其词，使这些错误成为后人能够凭藉他们的知识来证明的神圣猜测，那末并不能增进哲学的研究。”我们对于古代的伦理道德也当如此。我们与其费那末大的劲来维古，不如用多的努力来开新。

我在这里所说的开新，并不是像五四运动前后的那许多知识分子之系受反偶像主义的推动，以致见古就打。当然，我们更不当做知识上和道德上的乡愿主义者，也不当做知识或道德上的折衷主义者。当着人在知识构造上想不通，在道德实践上行不通的时候，不是容易流为乡愿主义者，就是容易变成折衷主义者。这种人永远在琐细和浅薄之间打转。

唯有在思构时破除古今之界，才足以谈道德重建。谈道德重建时不受民俗情感的牵连，工作才能顺利展开。道德节目有古今之别，道德原则无古今之别。道德实践有古今之别，道德理想无古今之别。我们在重建道德时，所面对的不是那“古圣先贤”，而是眼前活生生的个人和社群。人并非为道德而存在，道德是为人而建立。所以，我们的道德是存在的道德。存在的道德之延伸，才是道德的理想。

## 传统德目的今观（2）

主张恢复旧道德的人士所主张恢复的旧道德究竟是些什么？怎样恢复法？或者说，我们用什么有效的程序才能使有待恢复的道德在现今实际的生活中发生实际的作用？任何道德节目是社会文化的产品。因此，任何道德节目的效能（efficacy）不能离开同型的社会文化场合。从中国古代社会文化产生并因应中国古代社会文化而设计的道德节目，怎样继续完全有效能于今日面目全非的社会文化？复次，如果要实行民主政治并不一定要全盘非孔，那末该怎么办？

孔制是中国旧道德建构的核心。儒家是孔制的总经理。所以，我们要批评旧道德，必须从孔制与儒家入手。我们的批评是以前面所列重建道德的评准作评准的。依据前面所列评准，儒家的德目有这几种弊病：

第一，儒门德目有阶层性。这一阶层性隐含在君子、小人之分，君臣之分，等等划分上。

第二，重男轻女。中国社会文化里重男轻女的约定俗成真是由来已久。这一约俗到现在还有许多尾巴。我想今天的女士们很少赞同孔老夫子的这一“妇女观”。可是，男士们却一直于有意无意之间拿这一“妇女观”作偏待女士的“哲学基础”。

第三，为愚民政策立张本。中国历代统治者的知识水位和被统治者的知识水位之位差，远大于民主国邦政司和人民之间的知识水位之位差。这种思想，极其影响统治者对被治者的态度。愚民比较容易统治。帝王们总是乐于老百姓头脑简单。

第四，独断精神。

子曰：“攻乎异端，斯害也已。”

孔仲尼戒人“攻异端”。欧洲中古时代教权行“异端迫害”。东西的“正教”都排斥“异端”。“异端”也许是有害于人生的。不过，问题在什么是“异端”。任何人都有权说反对己见的想法为“异端”。“持异端”的

分子是不能宽恕的。这么一来，岂不是“异端”成了“异己”的别名？如果“异端”在实际上不过是“异己”，那末“异端迫害”岂不是成了“异己迫害”？如果两造都藉“异端迫害”而进行“异己迫害”，并且都有武力作后盾，那末怎样解决才好？这样的戏剧，古今排演不尽。演员所受的祸似乎总比导演大。

第五，泛孝主义。儒门之教里行不通的德目多得很。泛孝主义就是最显著的例子之一。亲子之间的合理情谊，颇有助于建立一个康正的社会，并且发挥互助的功能以及减少寂寞。但是，盲孝并且把下一代钉死在上一代的意志和好恶上，这有什么可取？

现在提倡儒学的人，如果真的要实践孔氏之教的话，儿子至少不能急忙留学，而且父亲做穷教书匠，孩子有跟着做穷教书匠的危险！

第六，轻视实务。儒门轻视实务的态度简直随处可见，这种轻视实务的态度，经过儒门的建构化，贻害中国社会文化几千年。结果弄得中国人的“奇技淫巧”远落西人之后，现在必须“恶补”。

## 传统德目的今观（3）

如果我们有兴趣，我们还可以举出儒门不适于今日社会的德目。我们不知道主张恢复旧道德的人士，是否把这些德目也列为必须恢复之列。儒门的最大弊端还不在这些条款，自古以来儒门最大的弊端是与现实权力黏合。任何教条，即令再好，与现实权力黏合久了，便易于被权力压变了形，或者失去了原味。儒门严于阶层上下之分；讲究“定于一尊”；主张“尊王攘夷”；掀起浓厚的权威主义的气氛。这些要素无一不合于君王的胃口，容易用作治理万民的建构框架。所以，儒宗终于战胜了佛老，取得了统治的地位。

韦政通围绕着儒宗对中国传统文化作了初步的解析。从他的解析，我们可以约略知道儒宗的泛道德主义对于文学发展的桎梏，对于政治的恶劣影响，对于经济的空疏思想之形成，以及儒家道德思想的种种根本缺陷。在他所作的分析中，最深入而且与今天的我们关系最密切的，要算他所说的儒家“对生命体会肤浅”：

通常皆知儒家的观念方向是由“仁”做出发点，而仁又是就人之成德说的，故由仁出发必首先把握“生命”。因为儒家自始就把握生命，且已积久至两千余年，所以新儒家可以毫不犹豫地说：“真正的生命学问是在中国。” 至于西方人，哲学方面不要谈了，就是在宗教方面，也未能“开出生命的学问”。这显然是根于中国传统而来的偏见。因宗教教义主要的对象就数对付生命。所以世界上几个大宗教，实际上是各自开出一套生命的学问，对生命的体会也各有其不同的方面和深度。……

……儒家在道德思想中所表现的，对现实人生的种种罪恶，始终未能一刀切入，有较深刻的剖析。根本的原因就是因儒家观察人生，自始所发现者在性善，而后就顺着性善说一条鞭地讲下来。因此儒家的道德思想，对生活安适、痛苦较少的人，比较适合而有效；对生活变动幅度大，且有深刻痛苦经验的人，就显得无力。所以在过去静态

的农业社会，和理想单纯的士大夫阶级，这种人生思想，曾起过相当的作用。可是现代人生活变动的幅度很大，遭遇也极尽屈曲。人生活中感受的痛苦愈来愈深，儒家的一套偏于性善一面而构造的道德观念，就很不容易与这一代人的破碎心灵起共鸣。现代人的普遍改变其祖先的信仰，你不能简单地骂他们一声忘本就能了事（如传统主义者之所为），你应该虚心检讨，中国那套古老的道德真理，是否仍足够应付现代失望不安和种种复杂情绪的人生？基督教的人生智慧因来自对人类原罪的认识，所以从原罪流出的一些概念，是负面的，非理性的，如： 邪恶、贪婪、狠毒、凶杀、奸淫、偷盗、诡诈、仇恨、谗谤、怨尤、侮慢、狂傲、背约、妄证、说谎，基督教教义中，劝告世人的一些警句，无不是环绕这些概念说的。这一切所指控的事实，对资质醇厚，或善于自欺者来说，可能叫他们胆战心惊，但这是充满社会的事实，为儒家人生思想所不加措意的事实。也许你习于自欺，而拒绝这些概念，但却有大部分的事实为它作证。基督教是一刀砍入人类罪恶的渊源，使我们可以认识人类罪恶的真相。也许它所开治病的药方，不是最有效的，但对人类病源的诊断，确有其独到处。拿这个例子返观儒家的道德思想，却专门在治病的药方上下工夫，对病情的诊断，却不能深入——这证明儒家对生命大海探测的肤浅。

## 传统德目的今观（4）

首先，我们要问：所谓“真正的生命学问”是什么？就我所知，无非是生物学、心理学、人类学、社会学这些科学。如果不是这些科学，那末只能是对人生的一些直观、体验、自我观察之所得。由这些功能所得到的“生命学问”，偶尔也有所见，甚至可能所见甚深，但论可靠程度则远不及科学。如果所谓“真正的生命学问”并此而非，那末只能说是出于神的启示，或异人传授。这两者非我们凡人所知，我们凡人所知只有前二者。在前二者之中，关于“真正的生命学问”的科学，中国文化里即令不是没有，也近乎微迹。这点微迹是不能与西方现代科学相提并论的。除非一个中国文化分子被前面第四章所说“我族中心主义”所迷蔽而不自知，否则他应该很容易看清这一事实。如果所谓“真正的生命学问”是由直观等等得来的。那末只能算是科学前期的东西。科学前期的东西只是科学的生料。科学的生料是不太可靠的。它必须经过科学程序的精制，才能够使我们得到“真正的生命学问”，那末究竟是什么呢？那似乎不是现代文明人所可思议的。空大名词常无真实的内容。无真实内容的空大名词是经不起究诘的。近来讲所谓“真正的生命学问”的论著，似乎是这类名词的大本营。其实，在一个学术水准稍高的社会里，这些浮词幻语是不会认为值得一提的。

儒家所谓“性善”之说，根本是戴起道德有色眼镜来看“人性”所得到的说法。因为他们唯恐人性不善，所以说人性是善的。因为他们认为必须人性是善的道德才在人性上有根源，所以说性善。这完全是从需要出发而作的一种一厢情愿的说法。如果这种说法能够成立，那末性恶说完完全全同样能够成立。至少，就这年头来看，如所已知，人要行善，简直像把一块大石头向山头推；人要作恶，简直像把一块大石头向山下推。实实在在，人要实践道德，一点也不自然，而是一件极其勉强，必须克服许多冲动，牺牲掉许多欲望才能达成的事。恰恰相反，人要作恶，只是一弹指之间就办到了。如果不然，古往今来，

为什么所谓“道德的完人”比早晨的星还稀少？所谓“满街都是圣人”，这话多么天真！多么情痴！

就我们所知，所谓“性善”，如其有之，是文化涵化的结果。正如同所谓“性恶”，如其有之，也是文化涵化的结果。在一个良好的社会里的人，平均说来，就是好些。在一个恶劣的社会里的人，平均说来，就是恶劣些。假定任何社会文化对于一个人的涵化作用等于零，那末，我们不难想像，他既说不上什么“性善”，又说不上什么“性恶”。一个尚未进入文化的自然人或纯生物人，是根本说不上“性善”或“性恶”的。

## 传统德目的今观（5）

也许有人说，蜜蜂的社会无所谓性善或性恶。之所以如此，是因为一只一只的蜜蜂无所谓性善或性恶，于是由一只一只蜜蜂所构成的蜜蜂社会也就无所谓性善或性恶。而人的社会既有良好的社会，那一定是因为构成这个社会的一个一个的个人有善根。这一善根是良好社会之所以良好的来源。这一善根是固有的。这种说法能否成立，我不在这里分析。我现在要指出的是，即令这种说法能够成立，也丝毫无助于道德。因为，人的社会有恶。人的社会既然有恶，可见构成这个社会的一个一个的个人也有恶根。这一恶根是恶劣社会之所以恶劣的来源。这两个论证的论证力完全相等。无论主张性善说的人士怎样别别扭扭说了多少话以求有利于性善说，我们找不到特别有利于性善说的证据。我们充其量只能说“我们希望人性是善的”。主张性善说者也许说，这句话所代表的就是证据。非也！希望不是证据。因为，希望可能成为事实，也可能不成为事实。我们所要的是：拿事实来！

自来儒家对于事实层界没有兴趣。他们没有将认知这个经验世界当做用力的重点。但是，比闭起眼睛悟空的人来，他们较食人间烟火，关心人间伦事。不过，他们却把人间看得太简单。他们认为那一套古方是“万灵丹”，可治百病。然而，他们毕竟是失败了，彻底失败了，并且有人就在他们自己身上失败了。何以至此呢？重要的原因之一，就是他们把道德建立于空中楼阁式的性善观上面。这样的道德节目，正如韦政通所指出的，在简单而静态的古老社会里尚可勉强维持，一碰到现代多变动而又复杂的社会就不灵了。现代人心灵的曲折、茫散、委曲、游移、苍白，台风眼里的安详，汽油式的放浪，只有精神病理学加上存在主义的分析才能捕捉。迟钝而空悬的儒学性善观很难和他们交切。儒教和现代人更陌生了！

## 我们所需的德目（1）

我们所需的德目

然而，我们在以上的分析并不蕴涵儒宗没有依前述设准的可取之处。有的，而且不少。我找不出人造的东西有所谓“不可分的基本精神”。人造的学说固然不一定是机械，但也不是有机体，依此，我无从同意人造的学说“要接受就得整个接受，要反对就得整个反对”这种原始而又天真的态度。我们现在所需的是分析的批评和依适合存在的标准所作的取舍。社会文化的发展是有其联续性的，于是抽刀断水水更流，我们想不出任何实际的方法能将既有传统一扫而空，让我们真的从文化沙漠上建起新的绿洲。我们固然没有盲目维护传统的必要；可是，如果传统里有许多规范和文化要件继续发挥他们的积极功能，那末我们殊无理由因着要反传统而把他们反对掉。一个无规范的（normless）社会是无法活下去的。何况在实际上这样的传统不可能一下子抹掉！例如，家庭制度、考试制度、文官制度，不管在多么标榜“前进”的统治之下都是继续存在的。为维护传统而维护传统固然没有意义，为反对传统而反对传统也没有意义。我们在这里对于儒宗所要做的工作，既不是反对又不是拥护，我们是要把它“是山还他一个山，是水还他一个水”。我们要依现代人生的需要来观照他并且选择他；我们尤须把他与权威主义与现实层界的权力分开。任何道德，一与权威主义及现实的权力亲合，迟早会变成道德的背反，以致只剩下一条蛇的空壳。

在事实上，儒宗有不少即令在今日还是可行的德目，也有伟大的道德原理。

子曰：“人而无信，不知其可也。大车无，小车无，其何以行之哉！”

现在社会上的人太缺乏信。“民无信不立”。人际没有信，整个社会就“立”不起来。许多提倡孔孟之道的人对于这一条似乎特别不感兴

趣。

子曰：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”

只要不是唱高调而且保持在一适当限度以内，这一条值得我们读书人参考。

子曰：“富与贵，是人之所欲也。不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也。不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁。造次必于是，颠沛必于是。”

这段话对于现在的人是多么重要！尤其对我们读书人是多么重要！我们应该把这段话当做座右铭。

子绝四： 毋意，毋必，毋固，毋我。

## 我们所需的德目（2）

这种态度可以通向客观精神，可惜时人几乎全忘记了。不仅忘记了，而且有计划地加工制造“意”、“必”、“固”、“我”。许多人真是武断得出奇，“我执”强烈得令人不敢近。这类人物的生存类似从前北平民间玩的烟上火。烟上火有火气，但没有生根。烟了火了。

孟轲固然有强烈的独断态度，但也有极锋利的道德判断。他那种极不通融的坚持原则的精神，实在足为我们知识分子的范式。

孟子曰：“鱼，我所欲也。熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生亦我所欲也，义亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也。死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。……”

面临义利关头能舍利而取义，这是第一程的考验。面临生死关头能舍生而取义，这是更进一程的考验。有而且只有通得过这两程考验的人才能顶天立地作个人。这样的人才能不为利动，不为名摇，不为死惧。不为利动，不为名摇，不为死惧的人才能在必要时牺牲自我的一切以求实现道德理想。有而且只有这种格调的人才能撑危局，当大任，旋转乾坤，为开创新时代而奋进。现今的人类最需要这种人物。但是，现今的世界最缺乏这种人物。这种人物是群魔中的天使，因此群魔时时要吞噬他。这种人物是黑暗中的光亮，可是黑暗中的魅影要扑灭他以成全黑暗。这种人物是腐烂社会文化的新生机，然而腐烂社会文化要腐烂掉他以延续腐烂里的沉醉。清末以来，谭嗣同可算是这样的一个人，虽然不免有些矫激。至于一堆一堆的广告师，只合与一群一群的油漆匠为伍。豪雨来淋，台风来袭，广告纸张，油漆粉刷，没有不一齐剥落的。

在这种竞利和斗势的时代，口头“讲道德，说仁义”是为了宣传。连道德都被编入竞利和斗势的行列以及用成广告词令，真是“哀莫大于心死”！谁要认真讲道德，不是被视为傻子，便是认为会吃亏。风气已

成，要矫正是很难的。一般人多少是受经验影响的。他们在经验里获致教训。当着他们藉着切身的经验而发现不顾道德就可得到种种便利和丰硕的酬报，但谨守德则便招致毫无补偿的牺牲时，谁还有那样超人的德力来谨守德则呢？当着人们发现败德为获利的捷径时，败德之事即如江河之就下，沛然莫之能御。这样导演下来，整个社会文化就走向癌化（cancerization）。一个社会文化到了这个地步，道德和不道德的界线泯灭了，于是过去藉消耗道德势能（moral potentiality）而产生出来的若干负号的力量也为之消失。因为，积德和无德之间有一位差。这一位差可因积德的消耗而趋近于零。等到积德耗尽到与无德的位差等于零时，积德的势能也必等于零。如果一个社会文化的积德被消耗到这种地步，那末藉消耗积德以图利的人亦必无利可图。我们可以瀑布发电为譬。瀑布之所以能够发电，是因水源和低处之间有一位差，而这一位差产生势能所致。如果二者之间的位差因种种原因而消失，那末势能也就消失。如果势能消失，那末发电厂只得熄火。

## 我们所需的德目（3）

不仅如此，一个社会文化的积德如因由这一方式而消耗，那末，如果仅仅用语言文字来作道德劝诫（moral exhortation），那末无异暗示人走向道德的反面，至少助使人产生道德冷感症。在这种情形之下，产生道德冷感症的人已算可敬重的人了。因为他没有起心利用道德劝诫来图利。一个社会文化到此境地，便普遍发生劝诫免疫作用。这也就是说，除了口头作必要的附和以外，一般人对于任何不关私利的“大道理”一概视若夸夸空谈。再打个比方。一个卖假药的人要大家信他的假话，必须在从未听过假话的南太平洋上某一小岛的部落里才行。他这样的语言，在纽约可没有市场。因为，纽约的市民对这类语言早已听够了。他们对于假话老早产生了免疫作用。在人事烂熟的社会文化里，拿道德来败坏道德的结果只有整个癌化。曾国藩起而应付洪杨之变时即已尝到这种苦果的滋味。当时他就觉得无兵不足忧，无饷不足虑，可痛者在难得一忠愤耿耿之士。这种症候，在未现形之先很隐微，人多不之觉；在既现之后败相毕露，人人可见，但已经不是普通丸药在短期可以治疗的了。

孟轲所提示的人禽之分与义利之辨实在扣紧基本的德操。这一堤防冲破了，便是洪水横流，世无宁日。不幸得很，有的地区这一堤防在渗水，有的地区这一堤防冲垮了许多段。问题实在严重。而玩弄道德，更增加这个问题的严重性。

时至今日，我们已置身于一个人理模糊的时代。在目前的这个时代，是和非的界线不明了，善和恶常常易位，荣辱往往倒置。是，往往被弄成非；而非，倒取得主宰的地位。善的被乌云遮住；恶的反变成司命之神。可荣的被说成可耻的；可耻的则被捧成可荣的。同样，真正的伟大消失不见；而实际渺小的倒是打扮得看来伟大。史达林们可以僭取上帝的宝座。苏卡诺们居然登台作法。乐户的主人们可以披上贤人的长衫。说不尽的巧伪啊！

人类经历了两次残酷的大战。宗教、伦理、道德都还没有随战争以俱去；可是，却多少走了样，变了味。教会靠近青年会，伦理成了褪色的抽象画，道德变成有力者口头虚饰的修辞学。于是，任何实际反道德的人，可以毫不费力地篡夺道德的尊严；任何恶行者，可以化装成普度众生的活佛。人间竟是这么戏剧化。戏剧是给人观赏的，不值得认真。于是，谁还愿为道德价值而牺牲呢？谁还顾到伦理准则呢？我们已经失去生活的理想了。然而，我们是生物，我们毕竟不能不生活下去。失去理想的生活，就很容易退回到生物逻辑的层界，而唯生物的生存满足是求。我们既要活下去，还要求“出路”，更不能不“应付环境”。我们不能讲求品质，不能讲求格调。我们被挤到一个极狭窄的地带，被社会经济力迫着作边际的区别（marginaldifferentiation）。我们常常只能徘徊于“有”和“无”之间，而不能在“有”和“更好”以及“最好”之间作选择。

## 我们所需的德目（4）

工业革进以来世界所发生的动力，大大小小的战争，各种台风式的意底牢结冲斗（ideological combats），辐成种种形式的权力争夺。十九世纪维多利亚式的乐观情调离我们日远了。在权力争夺的主调推动之下，几乎每个人都被编入争夺的队伍。也许，我们的灵魂在印度圣山之巅，在太平洋之滨，在古长城上漫游。然而，谁要我们的灵魂呢？这种岁月，灵魂是一个累赘，一个痛苦的源泉。我们的灵魂一落入尘寰，便被机轮碾碎了，便遭海怪吞噬了，便被公文程式割裂了。这个时代所需要于我们的是我们一堆一堆的细胞，一块一块的肉。灵魂是多余的，甚至是碍事的。这个时代要把我们塑成只会立即直接反应刺激的听话机。它要配给我们每个人一式一律的基本价值观念，一式一律的人生目的，和一式一律的历史及世界观。每个人从里到外，从观念活动到肌肉活动，必须毫无保留地投掷到意底牢结冲斗的海洋上，化作一波又一波的浪花，消失到浩瀚无边的汪洋里。每个人所得到的，是数字，是整齐划一的赞词，是拍空气般的掌声。李耳似乎在两千五百多年前就预见到二十世纪初叶以来即已接连上演的这些剧本。

卡莱尔（Thomas Carlyle）说："照我看来，普遍的历史，是人在这个世界所完成的历史。这个历史，说到底层，是在这个世界上工作的伟大人物的历史。"卡莱尔所称道的"英雄"或"伟大人物"，至少就历史进入二十世纪而论，很少不是以万民为刍狗的巨匠。小匠流汗，巨匠留名！

巨匠高高站在时代巨大的旋力轮子上的时候，正是我们每个个体的生命意义、价值，及道德原则受到严重考验的时候。我们每个人面临一个重大的抉择：如果我们要求动物性的生存，那末就得牺牲崇高的理想，牺牲道德原则，牺牲自己的抱负。如果我们要保持崇高的理想，保持道德价值，保持自己的抱负，那末就难以活下去。这种情形

正是孟轲所说的“生亦我所欲也，义亦我所欲也。二者不可得兼”。我们正陷于这一十字路口： 是“舍生而取义”呢？还是“舍义而取生”？这是人生最大的难题。每个有意识的人可能碰到这一难题。

孟轲所立“义利之辨，人禽之分”是一种二分法的建构。这种建构只是一种理范。在实践中，情形就不是这么简单。为着容易了解起见，我们可以设想一个例子。假定像苏俄所常有的事： 有人要某甲出售你的师友。对于这宗交易，你可能处于三种情况之下。第一，某甲本来丰衣足食，但他想取得某些便利或高官厚禄。某甲出售他们便可轻易得到这些，否则得不到。第二，某甲的物质生活处于困境。他如出售他们便可因获金钱酬报而轻易解决这种困难。他如不出售他们的话，还得继续在生活困苦中挣扎。第三，某甲处于某种性质的危险之中。如果他出售他们，那末这种危险就解除。不然的话，他经常被置于这种危险的阴影笼罩之下。就距离生物逻辑而言，这三种情形的“梯次”不同，一层比一层紧。因此，某甲的“道德人格”一步紧一步地受到考验。我们还可用别的例子来说明这种考验。兹假设有一个人生于太平治世，并且因曾受良好的人理教育而具备相当的道德修养、纯洁的心志，和高尚的情操。

## 我们所需的德目（5）

可是，当他到了中年，忽然遭逢巨大的社会文化的突变。在这一突变里，道德原则失踪了，伦理荡然无存，美感也低落了，代替它的是凄厉的号角声。讲品格，成为嘲笑的资料。说真话，是到坟场之路。讲义气，正好被人当做傻子来利用。撒谎，变成与呼吸新鲜空气一样轻松的事。投机取巧，成为生存的正常途径。重操守，只有与饿鬼为邻。坚持理想，结果只有与幽灵为伍。置身此情此境，这个人怎样选择？在这种情形之中，他所碰到的是一个两难论式（dilemma）：如果他坚持道德原则和崇高理想，那末他就难以活下去。如果他要活下去，那末他就不能不放弃道德原则和崇高理想。结果，他不是难以活下去，就是必须放弃道德原则和崇高理想。可是，放弃了这些所换得的生活与猪的生活在基本上又相差无几。

在因战乱、外力侵凌、经济崩溃、人口播迁等等动因所引起的社会文化变迁中，作为一个大量现象来看，道德伦范和人生理想失去了现实的基础。这里所说的现实基础，即是人类学家所说的“生物文化的”基础。铁硬的事证告诉我们，这个基础一经动摇，则以它为必要条件——虽然不是充分而必要的条件——而建立的道德伦范及人生理想没有法子不随之动摇的。这种情形在一个主位文化骤然遇到在许多方面优势的外来文化冲击使其生物文化基础动摇时可以看得清清楚楚。我们再进一步推论： 如果一个文化之生物文化的基础烟消云散，器物委弃于荒烟蔓草之间，只供后人凭吊，那末这一文化中的道德伦范和人生理想也一定跟着烟消云散，更不用说能发生何种实际的积极作用了。当着一个社会文化的道德伦范和人生理想日益失去了支持的基础时，它的实践和实现之难也一定与日俱增。在这种情形之中，作为一个大量现象来看，一般人常相应地降低道德水准或一部分人生理想以求生物逻辑的生存。当然，这种时候“现实主义”成为流行的观念形态。可是，如果此时尚有相对的少数人物勉力维持原有道德水准和理

想程度，那末他们的处境便像洪水淹没的城市中的危楼高耸。在这样的时分，这类文化精华分子的寂寞、孤独、委曲、焦虑，以及所受环境陆沉的心头压力，不是忙乱的俗人所易体会得到的。然而，自古以来，人类曾经历过不少次的洪患。洪患过后，大地苏新，生命又在劫后发芽。如果道德伦范和人生理想有昭苏发煌的一天，那末也许靠的就是那几粒烂泥里留下的种子。

从上面的分析，我们就可明了道德力量和反道德力量对演之难易。显然得很，维持道德远比破坏道德难——尤其是在一个大动荡时代和权力冲斗的气旋中。敌对双方所采用以致胜的手段是利用道德而又毁坏道德的。在这一关联中，即令致胜的目标是为了保卫道德原则，冲斗者也陷于目标和手段的冲突之境。这一情境使道德原则的保持比平时倍加困难。然而，人间如无道德秩序，则一行动可能受盲力的驱策。如果人的行动受盲力的驱策，那末活地狱就在地球上出现。因为，人类的道德力容易消失，但是技术的成就却不易忘记。我们无法返回到旧石器时期的技术水准。如果人类的道德力消失，但是智术又这样高超，那末人类很容易变成自我毁灭的类族。目前的世界正在这个边沿上冒烟。所以，道德问题的紧急，实在千百倍于往古。

## 东西道德的整合（1）

东西道德的整合

依照上面的分析，我们可知“道德重整”实乃人类今后最重大的基本问题，当然也是中国文化最重大的基本问题。怎样重整呢？并非复古。根据前面所一再指出的，复古是走不通的路，也毫无必要。并非趋新。所谓“建立新道德”，只能看做是一种要求（claim）。提出这种要求时如果同时没有列出切实可行的蓝图和运作程序，那末只能算是对“旧道德”反动的表现。反动的表现常常是激烈的，但也常常是空泛的。“建立新道德”这种说法固然给人“除旧更新”的感觉，但同时也给人一个印象，即是以为从前的道德传统一概要不得而必须一刀割断。这既无必要，又无可能。一个道德而成为传统，原因之一，是在一长久的时序中经历了或多或少社会文化变迁形成的。既然如此，足见它或多或少有整合于社会文化及“人性”的部分－－当然，依人类学看，也有不能整合于“人性”的部分，但只因其成为一文化要件故致被传下来。复次，一个道德既然多少有其功能，即令是残余的功能，也比完完全全的道德真空略胜一筹。在这里我并没有忽略一种实际的情形，当着道德传统发生负号的作用时，就出现“伪道学夫子”，道德言词成为作伪的幌子，道德的余威被欠诚实的强人利用作控制弱者的钳子。在这类的情形之下，往往有人对道德传统极其厌恶，认为这个样子的道德传统不如没有还好。这是愤世嫉俗之谈。这样的愤世嫉俗之谈何以发生？还不是因为一股道德感在他心中起哄？假设有一个完完全全的道德真空出现，以现今诈伪技巧之高超，和金钱运用之法力无边，这个世界还成什么世界？为了道德功能的持续，即令一个道德传统只有残余的功能，也须任其发挥，以待给它以充实的内容与新的活力。在这种“接续”之交，只要我们不立意为着自己现实的利益而打道德官腔，而是诚意地持执道德原则，对提高人群的生存总是有所助益的。

中国近几十年来由于宣扬“ 革命” 而衍生出一种革命主义（revolutionism）。这种“革命主义”里涵蕴一种意识，即是以为“旧的不除，新的不生”。其实，这只是行动人物的一个口号。这个口号，要彻底执行起来，结果真是“寂寞的宇宙”，空无所有。认真说来，作这种主张的人士连“旧的不除，新的不生”这八个字也不能用。因为这些字导源于古代，已经“旧”得很了。旧的制度并非必然百无一是。只有“泥于”旧的制度，只有“墨守”成规，只有“食古不化”，或认为“非古不足为法”时，才构成灾祸。近几十年来有许多中国知识分子倡言“新道德”。我们看那些说法，多属道德的乌托邦，并没有与中国的社会文化现实整合。这也就是没有社会文化的基础。没有社会文化基础的道德主张，怎能付诸实行?

## 东西道德的整合（2）

所谓“道德重整”，既非复古，又非趋新，更非三条大路走中间式的浮面折衷，而是调整（accommodation and adjustment）。我们谈“调整”，不可茫茫然地调整，而必须明文地订立调整的目标。调整的目标定立起来了，再研究调整的程序。罗素说：

良好的生活是为爱所激发并为知识所指导的生活。

这一句话也可以看做一个道德的设准。这个设准将道德调整的目标和程序都陈示出来了。我在以后要依这一设准作起点来进行分析。从这一设准出发，我们在调整道德时，所要顾到的元次（dimensions）

如后：

（1）既有的社会文化场合。

（2）既有的社会文化里所含有的道德。既有的社会文化里的道德常含在它的文化理想、宗教建制、经典教条、风俗习惯，以至于民俗歌词、故事里面。

（3）民主及科学。

我们调整的顺序和取向是：从自己的文化和道德出发向世界普遍的文化和道德整合（integration）。

我们在这里所说的民主，就是第一二章里所说的老资格的“正牌子”民主。这样的民主，既是一种能伸张众意、调和众益的卫生程序，又具有自由的内容。在有自由的民主制度里，道德才不致充满了权威主义的气氛而被权威利用作钳制人的工具，并且成为社会文化以及各个人之有生意的内化的信持与规范。我们在这里所说的科学，如前一样，指称行为科学的全部： 经济学、社会学、人类学、心理学；尤其是心理学中的社会心理学、性格心理学、精神分析学，以及精神病理学等。道德的玄学家常好侈谈“人性”。如果离开了这些科学来谈人性，格外到那里去谈，而且又不流于虚玄，那末实为不可思议的事。

道德离开了知识，不是与现实人生毫不相干，便是根本行不通。这样的道德，不是枯死，便是因需假藉现实权力来行使而成为虚式。我在这里所说的知识，不多也不少，就是科学。除了科学以外，我不知道地球上还有别的知识——不然就是科学前期的东西，或坏科学。科学的本身不是道德。但是，科学有助于德目的厘定和实行。这也就是说，科学并不是建立道德之充足而又必要的条件，可是科学是建立道德的充足条件。这也就是说，有了科学可能对德目有所增益；但是，没有科学并非即无德目。一个道德学家一点人类学和心理学也不懂，那末他怎能懂得人性？如果他不懂得“人性”，那末他怎能建立人可顺利行之的德目？哪些是人喜好的，哪些是人所厌恶的，这在特定的社会文化域里可以测定。这种工作就是科学所做的工作。某一条道德规律会产生什么样的实际效应，这也只是科学去研究的事。一个社会文化的道德要求所加于个人的压力有多大，个人的行为怎样与社会文化规范作整合，这些只能作实际的社会调查以求了解。“女子从一而终”是否“好”，不“从一而终”是否“坏”，这类德目之确定，不能请教古道德家，而需就商于心理学家。一个人一辈子坑在一个政党里“好”，还是自寻出路好，这类问题不须请教政治家，而是必须请教政治科学家。

## 东西道德的整合（3）

我们在前面曾经指出，在道德传统中有些德目不适于现代社会。但是，这并不表示道德传统中的道德原理也不适于现代社会。道德传统中有些德目固然不适于现代社会，但是道德传统中的道德原理依然适于现代社会。这是什么缘故呢？这与道德原理之先验、后验，绝对、相对，永恒、不永恒这些说法不相干。道德传统中的道德原理之所以依然适于现代社会，系因他们广含，所断说的少，而且可作多样的解释。例如，“别善恶”。在这一律令中，“善”及“恶”都未特指何善何恶。但是，并不因此而有人能明目张胆反对“别善恶”。所以，“别善恶”也就不因此而失其为道德原理。经典语言常有此妙。孔仁孟义，基督博爱，和佛家慈悲都是这类道德原理。今日要挽人类于浩劫，必须使这三者整合起来以发挥协同的道德力量，再用这深厚而又庞大无比的道德力来推动西方世界自工业革进以来所形成的巨大经济力与器用力，这个世界的危疑震撼局势才能由稳定而改观。当然，这三者各产自不同的社会文化背景，因而各有不同的色调和不同的涵义，不过，孔仁、博爱，和慈悲是可以通约的共同核心。这一共同的核心也就是三者整合的真实基础。自由世界并不缺乏经济力和器用力，但是在道德上总是打不起精神的样子。自由世界的道德力之萎缩，抵消了它在经济上和器用上的优势。这是自由世界的弱点之基本的所在。可是，这个弱点并非不能移除。移除的契机就是振起道德的精神。

自由世界要能振起道德的精神，除了以佛门的慈悲为怀和孔仲尼的仁照以外，最不可少的就是孟轲的义峙。如果当今自由世界的有力人士能为自由而“舍生取义”，作持久而坚毅的努力，那末我有理由来预料，世界目前的乌云终会一扫而光，整个的大局终会逐渐好转，人类的前途终会在极权制度的威胁之下解救出来。

我作上面的思考时，我的视野是扩及世界的。在这星际交通遥遥在望的时代，以地球作单位来考虑人类的问题已经是最小单位了。因

为，时至今日，全球已成一个“动理的单位”。地上这一部分的事件之发生常常影响到地上的另一部分。莱布尼兹（Leibniz）所想像的情形在今天已成事实。可是，谈世界文化问题，并不涵蕴不谈地域文化问题。所谓“世界文化”，无非是这个地球上各个文化的集合。没有这个地球上各个文化的集合，哪里还有什么“世界文化”呢？而除了“狼人”之流以外，任何人不在这个文化里就在那个文化里。所以，谈“世界文化”的人士，不要只看见那远在天边的“世界文化”，而竟忘记了近在身旁的自己文化。中国文化是“世界文化”大家庭的一个分子，而且确实是一个重要分子。何况中国文化在道德方面过去曾有重要的建树。作为中国文化分子之一的人，有义务也有权利将中国文化在这一方面的优长加以更新。关于这一方面的意义，我们一看上列图解及其前后左右的论列就可明了。

## 东西道德的整合（4）

然而，时至今日，文化的“闭关主义”已经行不通了。如果我们像过去那些人士一样，关起门来谈中国文化以自慰，而不问世界文化，也不向世界文化整合，那末不仅谈不通，而且也不会有前途的。至少自第二次世界大战以来，人类一切古老的观念和制度被战争所激发的巨力摇撼而加速改变。旧的王室没落了，旧的统治形态崩溃了，旧的价值观念也失去活力了。在这一全面性的改变之中，宗教也不能不跟着改变。宗教改变的大方向，就是俗世化（secularization）和普遍化（ecumenicalization）。宗教俗世化之一坠落的形式，就是有些和尚庙几乎变成观光旅社。当然，并非所有的宗教变成这个形式。无论怎样，基督教已经不是一个“封闭系统”，而慢慢向着“开放系统”之途修正它自己。促成这一发展的一种导力是反神话化（Demythologization）。在这一趋势之下，古代近东地中海沿岸流行的创世传说、奇迹故事、生死观，等等，都渐失去作用。近年来罗马公教前后出现了两位胸襟豁达而且眼光远大的人物。前有教宗约翰，后有教宗保禄。他们都致力于宗教之俗世化和普遍化。他们关切着社会福利和民生疾苦。身居圣职的人的婚事至少已经不是不能谈的问题。节制生育的问题已被正式讨究着。约翰的气度打开了罗马公教和基督教四百年的冻结。保禄则更进几步。他朝拜圣地时，和希腊正教的大主教亚塞那哥拉斯（Athenagoras，Greek Orthodox Patriarch）握手言欢。他访问伊斯兰教地区，疏导基督教和伊斯兰教之间的隔阂。[27] 他的行程更远及印度，在那里沟通基督教和非基督教的情谊。这些行谊溶解着一个一个人为的狭小圈子，而可导世界逐渐进入大同之境。

实现世界大同，并非无根的幻想，而是实实在在有科学根据的。除了上述世界性的宗教衍出的伟大道德力可以稳步溶解人为的藩篱以外，人类学等科学可以提供我们以具体的途径。我们在前面说过，各

个文化虽有不同的特征，但是有几种文化特征正在普遍化。这几种正在普遍化的文化特征是认知特征和器用特征。认知特征之最精彩而又可靠的部分是科学。器用特征是工业和经济。这几种特征所构成的巨大动力正在从根本上改变艺术特征如电影工业等等，甚至动摇到规范特征。这一巨大的新力量导源于西方世界。世界其他部分，在情绪上，利害关系上，或基于自尊的理由，无论是否反西方，都不能不受这一巨大力量的冲击，都不能不为了生存起而学习工业并且发展经济。这种情形，在第二次世界大战以来，尤为显著。战后亚非新兴国邦对西方科学、技术、工业，和经济之急起直追，已经蔚

成风气。

## 东西道德的整合（5）

在可见及的将来，后开发的亚洲和非洲，将和西方国邦分为世界势力的金字塔。国邦的主权观念固然划分着各个势力范围，不同的历史统绪也摄持着不同的单位，但是上面所说横切面的力量却渗透并洞穿着这些势力壁垒，而使他们在横切面不能不逐渐走向天下一家，美国人爱吃俄国鱼子酱。鱼子酱里可没有马列主义。俄国人喜喝美国可口可乐。可口可乐里并没有“资本主义的罪恶”。东欧诸国标榜“实行社会主义”，但是他们所欢迎的金元，和英国所欢迎的金元，并没有两样。我们的世界是在彼此抗拒中求整合。人类的希望在此。

莫达克（George Murdock）说，就历史上或民族学上而言，已知的文化都有下列共同的节目： 年资、运动、体饰、历法、分工、合作、舞蹈、求婚、守信、礼节、仪式、解梦、馈赠、居住、伦理、发型、清洁训练、社群组织、宇宙观、食物禁忌，以及亲子性忌（incest taboos）等等。之所以如此，系因各个文化的生物逻辑基础是相同的： 第一，所有的文化在两性的结构上和功能上的差异都是一样。第二，养育婴儿的时期较别的动物长。第三，受饥饿、口渴，和性欲等所产生的有机驱迫都一样。第四，都经历自幼而少而壮而老的程序。第五，归于死亡。因此，尽管各个文化的发展各有不同的特色，他们仍有基本的共同之处。文化的差异无论怎样多，可是总没有民族以吃自己的排泄物为乐，妇女代表总不能裸体参加联合国大会。就凭这些基础及其向上延伸时的扩大和交流，人类文化迟早会有混同的一天。文化的混同是世界大同的真实基础。从一长远的过程着想，我倒不忧虑未来的世界各个文化不归于混同，我忧虑未来的世界文化混同得太彻底。因为，各个文化的特殊形色，正是创造力的源泉。如果世界各个文化彻底混同了，那末意即它们的特殊形色消除。如果各个文化的特殊形色消除，那末创造力也就终止，至少会大打折扣。当一切都归于整齐划一时，刺激的来源也是整齐划一的。当刺激的来源整齐划一

时，反应就迟钝。反应迟钝的人，怎会有什么创造力？所以，如要使人类文化富于创造力而且多彩多姿，那末必须把文化的整合保持到一个必要的限度以内；虽然整合必不可少。

## 新人本主义（1）

新人本主义

我在前面所说的是伟大的宗教和道德的共同之处，以及世界文化发展的整合趋向。现在，我们必须明了，这些动因正在汇集而为自由、平等、幸福、友善、正义、合作，增进人群利乐，以及尊重个人的生命与尊严等德目的实现努力。这一努力也就是对人类普遍价值的追求。这一追求，正合科学的人本主义（scientific humanism）的主旨。

科学的人本主义的主旨已被前面所引罗素所说的那句话包含无遗。“良好的生活是为爱所激发并为知识所指导的生活。”在实质上，我们必须把“爱”作为人生之最基本的出发点。从这一出发点向外四射，我们像沐浴在春天的阳光里，像游泳在温暖的溪流里。在爱的境地，我们相忘于无形。我们不必互通姓名，互道身份，就开始谈天。空中的飞鸟共赏，地上的瓜果同享。人间没有了爱，到处像阴霾的天气，疑云四合，满眼尽是陌生人。枯干的心田，像失水的鱼。强颜为欢，弥补不了心灵深处的孤寂。你和我同桌吃饭，但貌合神离。虽然满街是霓虹灯，但抵消不了脸上的苍白。温泉到处有，怎奈浇不暖冰冷的心头？到处是歌舞，到处是酒肉，然而席终人散，大地却像火山爆发过后的凄凉死寂。金钱可以买到欢笑。岂道金钱来时，情感就溜去也。权势和财富的确可以制造许多看来像是那末回事的光景，但这毕竟只是代用品，代用品毕竟不是真货色。人类灵魂的深处，权势和财富是到不了的。我们要向心灵深处探幽。我们要在这一深处去发掘爱，生命的精华，人生的要素。我们要用理知的光来照耀人生。科学的人本主义不是粗浅的唯物主义。科学的人本主义是依自然论的观点来解释人的存在。科学的人本主义是以现世的人为本位。依此出发，它要在地上和现世增进人类的幸福，而不把现世生活看做是达到来世生活的过渡。人间有这多悲剧，吾人并不讳言。可是，我们并不因此

对人类感到失望。恰恰相反，从爱出发，我们要努力设法改善。作为科学的人本主义者，我们要能从无私及仁慈得到内心深刻的满足。

目前的世界，火车和汽车倒都是在轨道上走；可是，人的价值观念、人生的理想、道德标准，却在迷茫的海上飘荡。虽然如此，市面所宣传的“主义”却不是我们的出路。

## 新人本主义（2）

人的生活如果要与猪不同，而是要有点目的和意义，就需要一个观念系统。但是，可能的危险也在这里。这样的观念系统不能是由权威配给的，只能由民主自由的教育培养出来，而且要确实合于人生的个别需要。所以，人本主义注重导向的程序，而非静态的机械式的建构。依此，人本主义者不作观念之茧以自缚。人本主义注意到个人的差异，而不注重到量和整齐划一。人本主义和绝对主义无缘。这也就是说，人本主义和所谓“绝对的安全”无缘，与“绝对的权威”更无缘。但是，人本主义认为我们可以在科学的基础上找到一些标准，藉以适当地联系我们的行动，而且依此个人和社会可以找到更好的方向。人本主义疏远权力。它反对为增加效率而牺牲人，也反对经济的剥削。它要把人的较大成就作为真正努力的目标。人本主义特重个人的品质。赫胥黎说：

我现在谈品质。重视品质，乃吾人的信持系统之主要的概念。我们是拿品质不凡和内容丰富来对抗重视物量和整齐划一。虽然，我们的新观念型模必须是首尾一致的，可是它不必要是狭隘的，也不应该是狭隘的。我们也不可将文化弄得单调和整齐划一。……文化内容之多彩多姿，无论是在整个世界或在各个国邦，乃人生的香料。然而，时至今日，文化上的多彩多姿，被大量生产，大量交通，大量的整齐划一，以及一切求整齐划一的力量所腐蚀。整齐划一是丑恶事物的一个丑恶名词－－我们必须努力来保存文化的多彩多姿，并且从而助长它。

在这种岁月，一个人的思绪很难逃出大量纸张、广告和音响织成的网罗以外。时代的风尚是一个人观念的铁幕，能够逃出这类铁幕的人似乎与能够逃出柏林围墙的人一样少。在目前的世界，经济发展和技术竞走既成主调，整齐划一成了“时代精神”。在这一“时代精神”的压力之下，个人变成泡沫，个性成为稀世之宝，文化的多彩多姿成为

土产礼品。人，沦为街头蠕动的虫。在这样的时代，人本主义强调个人的特殊品质，强调文化的多彩多姿，可谓众醉独醒，对症下药。

在生物演化的历程中，个人是最高的成品。我们要肯定个人，拿个人做真实的最初起点，逐步向外延伸。一个人除了为团体尽义务以外，他可以较充分地发挥他自己的能量（capability）来自我实现。世界民主的理想只有在一具世界规模的人本主义的架构上才能得到实质的而非仅形式的实现。人本主义的架构是对个人生存权利的肯定，对人的尊严的肯定，对道德价值的肯定，对自由的肯定，以及因此对开放的心灵和开放的社会之趋进。

## 怎样才算是知识分子？（1）

知识分子的责任

知识分子是时代的眼睛。这双眼睛已经快要失明了。我们要使这双眼睛光亮起来，照着大家走路。

怎样才算是知识分子?

照《时代周刊》（Times ）的时代论文所说，[1] 得到博士学位的人早已不足看做是知识分子。即令是大学教授也不一定就是知识分子。至于科学家，只在有限制的条件之下才算是知识分子。该刊在两个假定的条件之下来替知识分子下定义：

第一，一个知识分子不止是一个读书多的人。一个知识分子的心灵必须有独立精神和原创能力。他必须为追求观念而追求观念。如霍夫斯泰德（Richard Hofstadter）所说，一个知识分子是为追求观念而生活。勒希（Christopher Lasch）说知识分子乃以思想为生活的人。

第二，知识分子必须是他所在的社会之批评者，也是现有价值的反对者。批评他所在的社会而且反对现有的价值，乃是苏格拉底式的任务。一个人不对流行的意见、现有的风俗习惯，和大家在无意之间认定的价值发生怀疑并且提出批评，那末这个人即令读书很多，也不过是一个活书柜而已。一个“人云亦云”的读书人，至少在心灵方面没有活。

如果依照上列《时代周刊》所举两个条件来界定知识分子，那末不仅中国的知识分子很少，即令在西方世界也是寥寥可数。在现代西方，罗素是十足合于这两个条件的。史迪文逊（Adlai Stevenson）显然是一个知识分子。在中国，就我所知，明朝李卓吾勉强可作代表。自清末严又陵以降的读书人堪称知识分子的似乎不易造一清册。而且，即令有少数读书人在他们的少壮时代合于这两个条件，到了晚年又回头走童年的路，因此不算知识分子。

维斯（Paul Weiss）说，真正的知识分子没有团体，而且也没有什么朋友。赫钦士（Robert Hutchins）认为一个知识分子是试行追求真理的人。这样看来，作一个真正的知识分子是要付出代价的，有时得付出生命的代价。苏格拉底就是一个典型。一个真正的知识分子必须“只问是非，不管一切”。他只对他的思想和见解负责。他根本不考虑一个时候流行的意见，当然更不考虑时尚的口头禅；不考虑别人对他的思想言论的好恶情绪反应；必要时也不考虑他的思想言论所引起的结果是否对他有利。

## 怎样才算是知识分子？（2）

一个知识分子为了真理而与整个时代背离不算稀奇。旁人对他的恭维，他不当做“精神食粮”。旁人对他的诽谤，也不足以动摇他的见解。世间的荣华富贵，不足以夺去他对真理追求的热爱。世间对他的侮辱迫害，他知道这是人间难免的事。依这推论，凡属说话务求迎合流俗的读书人，凡属立言存心哗众取宠的读书人，凡属因不耐寂寞而不能抱持真理到底的读书人，充其量只是读读书的人，并非知识分子。

海耶克说， 知识分子既不是一个有原创力的思想家，又不是思想之某一特别部门的专家。典型的知识分子不一定必须有专门的知识，也不一定必须特别有聪明才智来传播观念。一个人之所以够资格叫做知识分子，是因他博学多闻，能说能写，而且他对新观念的接受比一般人来得快。

海耶克的说法没有《时代周刊》的时代论文那末严格。我对这两种说法都采用。依照海耶克的说法，中国文化里的知识分子倒是不少。《时代周刊》的时代论文所界定的知识分子是知识分子的精粹。海耶克所说的知识分子是知识分子的本干。前者是一个社会文化创建的前锋；后者是一个社会文化创建的主力。时至今日，知识分子自成一个站特殊地位的阶层之情形已经近于过去了。今日的知识分子，固然不限于在孔庙里，也不限于在学校里，而是分布在各部门里。因此，我们现在谈文化创建，已经不是狭义地局限于拿笔杆的人的事，而是广义地扩及社会文化的各部门的优秀人物。在一现代化的文化建构上，经济工作者，工业工作者，农业工作者，以至于军事科学工作者，都不可少。可是，在传承上和方便上，以研究学问为专业的人是“搞观念的人”。我在这里所要说的种种是以这类人士为主。当然，这一点也不意含其他方面的工作对文化的创建不重要。

## 知识分子的失落（1）

知识分子的失落

中国近代的知识分子，自严又陵、康有为、梁启超以降，在推动中国现代化运动上和历史性的变动上，无论是直接或间接，多多少少有所贡献。到了五四运动，这一发展到达一个新的高峰。从清末到一九四九年为止，就我们所知，中国知识分子对新知识的灌输，新思想的介绍，新观念的启迪，新制度的推行，风俗习惯的改革，都表现了罕有的热诚和高度的锐气。中国近代和现代知识分子在近代和现代中国历史的舞台上，曾扮演着新时代催生者的重要角色。然而，曾几何时，面目全非，斯人憔悴！于今，一部分知识分子飘零海角天涯，一部分知识分子被穿上紧身夹克，一部分知识分子过着蹇蹙淡漠的岁月。这是一幅秋末的景象。凉风起天末，草枯木黄，无边落叶纷纷下。只有三几片傲霜叶，高挂枝头，在寒风里颤抖，任漫步怀古的诗人悲吟！

中国知识分子是失落了！

何以失落?

这一大变迁不是偶然的，也不是简单的因素形成的。这一大变迁是与时代的变迁息息相关而为时代的变迁之一环。从知识分子的观点来看这个问题，我们可以举几种重要的原因： 第一，与传承脱节。第二，与社会及家庭脱节。第三，与经济来源脱节。第四，与现实统治建构及行动人物脱节。有这么多的脱节，于是知识分子纷纷变成脱节人，关于第一，第二，和第三这三种原因，从我在前面第三章，第四章，和第五章里所说的可以推论出来，我无须在这里进一步作琐细的分述。我现在所要说的是第四种原因。

中国近几十年的巨大变动带有浓厚的群众运动之色彩。群众性的运动之发展趋向，通常经由三个阶段。第一个阶段是宣传。第二个阶段是组织。第三个阶段是新的权力形态可能出现。在头两个阶段，有

两种人物居于主导地位： 一种人物是狂热分子；另一种人物是观念之士。当然，有时一个人既可以是狂热分子又可以是观念之士。我之所以把二者分开，有两种理由。第一，在有些情形之下，有的人是狂热分子而不是观念之士，有的人是观念之士而不是狂热分子。第二，据我的经验所及，如果一个人的某些观念太清楚了，常狂热不起来。在第二个阶段里，即在组织阶段，常有一种潜在的行动人物（potential man of action）。这种人物常常隐身在组织中，职卑位低，不为人所注意。到了第三个阶段，如果有新的权力形态出现，那末这种潜在的行动人物可能脱颖而出，成为实际的行动人物（actual manof action）。所谓实际的行动人物，意指行政官、司法官、计划家，以及做最后决定的人，等等。

## 知识分子的失落（2）

在群众性的运动之初期，除了狂热分子以外，是观念之士的黄金时代。所谓“观念之士”即是“搞观念的人”。例如，好谈主义学说的人，爱演说的人，擅长写文章著书立说的人。这一类的人物我们送他们一块招牌，叫做“观念人物”。群众性的运动之初期所需要的是宣传、煽动、激励这一类的汽油。因此，这一期间所需要的是新的观念启发，贬抑既存制度，对人众提供理想社会的蓝图，作海阔天空式的诺言，开列伟大的空头支票，种种等等。这些工作观念人物俱优为之，而实际的行动人物不太高明。所以，在群众性的运动之初期，观念人物得以长才大展，头角峥露。至少在表面上，这类人物此时居于主导地位。因此他们的人生得到最大的满足。

然而，好景不常！等到新的权力形态出现，就是该换主角演员的时候了。到了这一阶段，就是实际的行动人物登台的时候了。可是，从初期阶段到权力形态出现的阶段，中间并没有明显的形迹可分，同时观念人物满脑袋还是幻想。在事实上，从权力的巩固着眼，群众性的运动确有收场的必要。因为，群众性的运动是像洪水一般的盲力。这股盲力既可被“革命”工程师导来冲垮旧的统治建构，也未尝不可导来冲垮新的统治建构。在这一转形的过程中，从事巩固权力的实际行动人物首先要设计“收拾”的就是带头的狂热分子，其次就是鼓动性的观念人物。所以，紧接着旧的统治建构瓦解而新的统治建构成立时，往往发生内部的“权力斗争”或“整肃事件”。实际的行动人物富于对付人的经验，头脑冷静，精于计算，且行动不为自己口里所标尚的主义所拘限。狂热分子则沉醉于狂热之中。观念人物则执著于自己的观念，从观念的展望孔里延伸出对将来世界的美丽图像。这两种人因用心之不同，在“权力斗争”中常非行动人物的敌手。托洛斯基（LeonTrotsky）和史达林的对弈就是很有名的例子。俄国革命成了功，波尔希维克党人的政权已经拿到了手。史达林很现实地主张从事

“一国社会主义建设”，而托洛斯基犹不忘理想，不尚权争，高唱“不断革命论”，终于被史达林打垮，流亡海外。接着而来的，是史达林所策划的一连串的整肃。在这一连串的整肃之中，始原的“革命人物”差不多都整完了。群众性的革命运动像一个大食魔（Gargantua）。为了维持它的生存和气力，它要吞食一个社会的一切才智、真诚、希望，以至于生命。这个普遍的律则，在相同的基本条件之下，可以用来说明不同时空里发生的实例。当然，表现的形态和程度的强弱可因时地之不同而不同。

中国近几十年来，实际的行动人物和观念人物之间的悲欢离合有发人深省之处。在中国的历史和社会文化里，依前所述，根本就没有培养西方意义的“为知识而知识”的纯知识分子。小而言之，个人的名位利禄，大而言之，对国家、社会、伦教的责任感，在在都难使中国知识分子与现实政治绝缘。于这一关联上，中国知识分子享有比较特殊的社会地位，也往往遭受比较特殊的挫败。这类陷入的情形，自清末以来似乎更深。因为，如前所说，社会文化的动乱逼着他们纷纷走出书房，为脱节的他们自己寻觅新的安排。在这一情态之中，他们很难完全摆脱前人走过的旧路。在背后的这一因素推动之下，恰好又要拼命去追求如前所说国族诸大问题的解决。

## 知识分子的失落（3）

陈伯庄说：“最为中国社会独具的，而在一部中国历史上占了重要角色的便是士大夫。自从封建消灭而入于大统一的中国，无统治阶级统治部族的特殊拥护，而孤立于上的皇室，君临版图极大而社会结构以宗法农村为主体的中国，士大夫阶级一直是中国的准统治阶级。他们从政问政的性格最发达，不是想做‘大臣’，即想做‘权臣’。经过近代意识的转变，‘大臣’即是救国志士，‘权臣’便是政党领袖。……”近代“打天下”需要“一套理想”。谈“理想”是中国近代许多知识分子的乐事和特长。所以，在变革运动的初期他们得到实际的行动人物藉重，因而这两种人物[ 5 ] 大致可以相处得不错。可是，等到新的统治结构出现以后，实现的问题逐渐来临，理想的问题逐渐褪色，权力的一元化问题成为转变的枢纽。随着这一转变，行动人物和观念人物无法不起分化。在观念人物之中，比较能放弃理想而自认为目的已达的人又变为辅治阶层。比较坚持原有理想而又天真的人慢慢滋生一种被诱拐（being betrayed）的感觉。当有别的机会时，这类的人可能投奔别的公司行号。第一流而又有独自思想的人，不是别立门户，就是遗世独立。

行动人物和观念人物的这种分化实在是动理（dynamism）上不易避免的结果。因为，行动人物和观念人物不仅在基本的想法上不同，而且在性格形成方面也不同。他们是一个运动中的两种异质要素。

行动人物的基本兴趣是成功。至于怎样成功的，使用什么手段成功的，是否由于因缘时会，是否由于巧取豪夺，对于这些问题他们认为是些空洞的问题。他们对于空洞的问题向来不感兴趣。行动人物在必要时也标榜一些主张。他们之所以如此，主要的作用是把主张当做结纳精干并吸引人众的工具。至于标榜的主张是否实行，那要看对他们同他们的团体是否有利。他们口里似乎也强调理想，但是他们更重视现实的人身崇拜。当着理想可以用作人身的装饰时，他们拉拢理

想。当着理想妨害人身崇拜时，他们可以翻修理想，不然就束之高阁。所谓意底牢结，他们弄成一种制度化的心理。所谓制度化的心理，就是一个团体或组织以内的每个分子必须共同承认的成文的甚或不成文的那些前提。既然如此，他们不太注意到这些前提的本身是否为真，而只注意到是否为团体所要求而且大众是否承认。即令这些前提是假的，但是，既然团体是这么要求而且大众又这么承认，所以也就是真的。既然这些前提是真的，于是在势力圈内的任何个人也得承认他们是真的。这种“真理观”的作用是为了抒发团体的意志，维持建制的尊严，并且延续组织的存在。在这一关联中，所谓的“真理”与权威是不分的。行动人物的这种真理观与科学上的真理观很不相同。科学上的真理观是，一个语句如果合于某一事实，那末它便是真的。最低限度，这种真理观不受情感的拨动和意志的支配。行动人物的真理观是，因为我们需要它是真的所以它一定得是真的，至于是否合于事实那是次要的问题。就事论事，这只能算是一种团体应迫（group imperative）。

正如霍弗尔（Eric Hoffer）所说的，真正的行动人物并非要改造世界，他只要占有世界。他的内在冲动是要掌握和控制，并令既得权力能够行使。

## 知识分子的失落（4）

在这类要求之下，他要以制度来规范人众的行为。人众的任何重要的自发活动都在可疑因而当禁之列。在对付人众时，他们好诉诸镇制力和官司制度。因为，使用这类工具最可靠。为了保持权力，他们可以用自己创造的方法，可以用外来的方法，可以用古旧的方法，甚至也可以用敌人的方法。这么一来，彼等于不知不觉之间，变成了为权力而权力。

观念人物在一个动荡时代常削弱流行的信仰，批评既存制度的权威，为新的信仰之普及而开路。真正的观念人物视追求真理为一重要的事。照他们看来，上述行动人物的真理观简直荒谬到不能忍受。他们常视理想为第一。人身常置于理想之下，一切为理想，一切努力向理想集中。有些观念人物好争辩，乐于看到不同的思想之冲突。正如霍弗尔所说，[ 7 ] 他们提出一个主张时，用意在炫耀才华，或希图惊世骇俗。“语不惊人死不休。”一般而论，观念人物渴望受到尊重。中国的观念人物，受传统影响，渴望出人头地。当他们得不到这些满足时，不是离异了自己，便是远避了现实。

从上面的陈列看来，真正的观念人物和行动人物有内在心性上的不调和。当势利抬头时，真理一定远避。就一特定的情况而言，真正的观念人物是对付不了行动人物的。由于前面所提到的中国知识分子与传承脱节，与社会及家庭脱节，与经济来源脱节，再加上因与行动人物脱节而与权位脱节，于是变成脱节人。脱节人最易陷于脱序（Anomie）的空虚之中。

脱序是伦范互相冲突造成的一种社会情况。在这种情况里，个人同时要适应两种互不相容的伦范。例如，“为公”是一种伦范，“为家”也是一种伦范。在有的情形之下，这两种伦范要实行起来会互相冲突。这种冲突到了某种程度，会使身当其冲者不知如何是好。这类冲突多了，就发生脱序的结果。在外来文化价值和主位文化价值冲突

时，在社会文化激变时，在相当长期的混乱时，最易产生脱序的现象。脱序人在权威面前丧失了自己，又常为极廉价的自我拍卖者。在学校里教的是一套，进入社会行的是另一套，乃脱序之一源。在学校里教的是重理想、进步、正义，要规规矩矩，是就是、非就非。进入社会行的，必得是重现实，要懂得怎样“混”，要圆圆滑滑，势势利利，要明白是就是非，非就是是，要能对许多事视而不见、听而不闻。这两个价值系统背道而驰，使刚出学校的青年不易适应，甚至终于锐气消磨。积累所及，会使整个社会缺乏活力。所谓“阳奉阴违”也是脱序的一个报告目录。权威方面所说的话，所作的要求是一套。这一套不能实行，或不合执行者的利益；但是，又不能正面公开批评或反对。因为，根据过去的实际经验，批评或反对都有灾殃。这两个价值系统冲突。于是，分别办理：“表面敷衍”的是一套；骨子里实行的是另一套。

在一个权威主义的气氛浓厚而许多倡导又极不切合实际的社会文化里，一定会出现这类脱序现象。而且，由权威所发动的极不切合实际的倡导愈多，则脱序的现象也愈多。于是，许许多多本应可以用来做有益贡献的时间和精力悉浪费在应付权威倡导之中。这也就是说，于这样的社会文化里，在一方面权威的倡导势在必行，可是在另一方面代办又不能不巧为应付。这样一来，社会文化中许许多多分子的许许多多努力都在这两个不相容的价值系统的冲突里抵消了。社会文化中重要的价值系统因互相冲突而彼此抵消，结果之一就是脱序。

## 知识分子的失落（5）

脱序的结果就是许多人内心失去“平衡”及“稳靠感”。因而心身的马达总不能像俾斯麦时代的德国那样开得足。在脱序过甚的社会文化里，比较敏感的知识分子在心灵上常有一种说不出的茫然之感。人不能仅靠面包活着。人是必须活在表里如一的气氛中的。

现在，许多知识分子蔑视过去的价值系统，并因而对一切价值系统存愤疾的态度。他们自以为步入一个价值的真空地带，不受一切系统的羁绊。他们似乎如释重负。其实，根本没有这回事的！人实在是一种最奇怪的动物。当着他们不能勉力向道德境界升进时，就常会下降到受生物逻辑的作弄。当人的内心什么必须信持的原理原则也没有时，就有一种空茫无寄之感。自信力也就丧失了。他除了胃在蠕动，鼻子在呼吸，脉搏在跳动以外，好像什么也没有了。这时，他就成为街头的流浪者。信步走去，莫知所知。于是，任何人只要摆出一点肯定的态度，他就可以跟着他一起走，盲目地走。他完全流离失所了。所谓流离失所，并非一定没有房子住，也许他住的是高楼大厦，甚至出入汽车。然而，尽管他的身体在教室里，在办事室里，可是他的心田早已没有生物需要以上的原则，早已没有任何主张，早已无一点信持了。他放弃了自我，听任某甲今天装进什么货色就装什么货色，某乙明天装进什么货色就装什么货色。一切都“满不在乎”。多少知识分子，一忽儿被叫恭维某张，就恭维某张。一忽儿被叫詈骂某张，就詈骂某张。一切都“无所谓”。一切不和谐的动作都引不起剧痛。人，早已工具化了。他已经不是他的他了！这是最彻底的失所。虽然内心空虚，可是只要活着一天生物逻辑却一天不空虚。生物逻辑一天不空虚即一天要宰制他。内部的价值没有了，就追求外部的价值。孔雀要展屏。生物文化驱策着知识分子追求虚荣和面子，不择手段地制造空虚的声威，轻易地把自己的生命和时光换油条吃。规格没有了，风范随着秋风以俱去，体统只有在记忆里去追寻。剩下来的是藉挫折他人以

弥补自己的挫折，藉锥痛他人来医治自己的创伤。多奇异的时代啊！罗素说，人是一种残暴的动物。被生物文化层愚弄而脱序的人可能更残暴。戈矛时代盛行身体残暴。知识分子则擅能进行“观念残暴”。冷漠的眼光一扫，就藉虐待以取快。虐待异类不够意思，虐待同类才够味。于是，我们看见今日若干中国知识分子的一幅悲剧图。

脱序，导引人们走向非洲的原野！

有许多人轰轰烈烈地活着，有许多人悲壮地死去。在一些角落地，也有许多人无精打采地挨日子。生命对于他们似乎是多余的。但是扔掉可舍不得。扔掉生命，需要比混着活有更大的勇气。一些人感到人生味同嚼蜡。然而，嚼蜡毕竟占有时间，也填充了空虚。所以，嚼蜡虽然没有实际的营养，但有画饼充饥的功效，它给人以象征的满足。于是，嚼蜡成了一种时髦。隔夜的馊饭，阴沟的积水，垃圾箱里的渣滓，都捧出来作经典。在无何有中，一切廉价的代用品出现。低级的刺激比没有刺激有助于驱走心田的疲惫，换来临时的快感。脱序者的生命在灰色中打发过去。

## 知识分子的责任（1）

知识分子的责任

什么才是中国应走的道路？怎样才能使中国有个光明的远景？依照我在本书里从一开始到现在所陈示的种种，关于这些问题的解答可以浓缩成八个字：

道德，自由，民主，科学。

只有实现这四目，中国才有希望。我们要实现这四目，必须积极地努力于新的文化创建。要努力于新的文化创建，必须有健全的知识分子作努力。

怎样的知识分子才算得是健全的知识分子？一个知识分子要成为一个健全的知识分子，必须同时满足两个条件：

第一注重德操；第二献身真理。

在目前的社会风气之中谈道德，不是被人讥为迂阔，就是容易被人认为虚伪。的确，在谈道德的人物中多的是这两种人。可是，我们不能因此就不要道德。有没有人因市面流行假钞票而根本不用钞票？稍一反思，现在的道德问题实在是严重。在这迷茫失绪的世界里，人事朝夕变幻多端。我们把握着什么？我们靠什么作定力？我们必须怎样才能免于失落？各种无定向的风在乱吹，一忽儿东，一忽儿西，令人何所适从？我们怎样站稳脚跟？现在，有些人在权势面前是一套，转过背来对弱小是另一套。脸谱的变换，比戏台上还要快。他们到张家是这个样子，到李家是那个样子。中间一点联贯也没有，一点共同的基本原则也没有。自己跟自己不一样。自己把自己在各种不同的应付人事的场合撕成碎片。结果，自己不见了，只剩下一张名片。这样的存在，像马路边灰尘般的存在，像汽车后面排出的烟似的存在。

我们最核心的需要是始终维持自同（selfsameness），是保持内部巩固（inner solidarity），是静悄悄地作自我综合（ego-synthesis）。这就需要德操作中主了。我们处身在这样一个光怪陆离的时代，要像屹

立海岸的奇崖，任它风吹雨打，鱼虾相戏，狂浪拍击，我则屹立不移。坚固道德的完整，方可收敛散漫的心灵。只有照着道德原则的指标走去，才可免于掉进远远近近大大小小的鳄鱼潭。我们能否见小利而不忘大义？我们能否处贫困而不改素志？我们能否视马路上的富贵若浮云？我们能否坚持理想而不受诱惑？我们能否不把廉价的恭维当做“精神食粮”？我们能否在无端受侮辱与迫害时处之以宁静？凡此等等问题，都是知识分子常常遭遇到的问题，而且在实际中必须认真面对的。这些问题在纸上解答都是容易的，坐而论道也不太难。只有在实际的情况出现，身历其境，受到临场的考验时，才可测出一个人的德操之深浅高低。在这种虚华而又沦丧的岁月，一个知识分子要保持道德原则，实在是难上加难。但是，功夫就在这里。

## 知识分子的责任（2）

如第十四章所述，道德而无相干的知识作充足条件时是盲目的。我们处身在这个鱼龙混杂的时代，不可少的是分辨能力。据斯泰因（Maurice R.Stein）和维底奇（Arthur J. Vidich）说，莎士比亚剧中描写的哈姆雷特（Hamlet）的中心性格，是到一个社会里去寻求个人的真实性。而在他所到的社会里，集体的真实性已不复能够认为没有问题了。于是，他的追寻变为寻求他个人的认同。这也就是说，他只能去找和他相同的个人，团体已经不可靠了。但是，他发现这只能藉着细心考查他与他周围之真实的和想像中的人之关系才能得到。结果，哈姆雷特发现男女人们把最光荣的仪态和角色当做真实的，尤其是把合于并保卫他们所喜爱的自我影像的人当做真实的。在《阿塞罗》（Othello ）里，莎士比亚告诉大家，有些人的情感导引他们把“虚假的”自我影像和角色当做真实的，以致毁掉了他们的生命。伊亚哥（Iago）装得像是一个顾问和朋友的样子，来导引阿塞罗走入歧途。其实他充满了邪恶的动机。阿塞罗回答伊亚哥的假殷勤，而且受自己被抑压的情感之驱使，他与一个谋杀者同流，并把德士底摩纳（Desdemona）和他自己毁掉了。不过，莎士比亚细心弄明白了，阿塞罗并不止是一个谋杀者而已，他也是很神圣而高贵的。可是，莎士比亚所注意的，是这样的高贵之如朝露，阿塞罗往往表现着两面性格，他没有内在的调和。

在这个时代，伊亚哥这种角色以形形色色的姿态出现。我担心知识分子变成阿塞罗。

际此时日，真是歧路亡羊，是非不明。是非不明，社会没有不乱的。所以清理是非是一百年大计。这件事是知识分子责无旁贷的。中国的传统一向是知识分子乃社会的指南针。是非被保持在知识分子那里，而且真正的知识分子把是非之分际看得非常严重。正因此故，每次大乱过后总可保持一点命脉。清末以来，政事议论，国家大计，也

莫不以士流清议为重。行动人物有时也以知识分子的是非为是非。然而，近几十年来逐渐搞倒了头。知识分子逐渐放弃自己的见地，让出自己的思想主权，以行动人物的是非为是非。甚至民国初年以来知识界的若干健将，也失去独自思想的能力，以流行的意见为真理。正所以致此，说来真是话长。我现在只提出几点：第一，有些知识分子所见本来不深。不深的见解易被大众的意见声威所慑伏、所转移。第二，发言投机取巧。这种言论经不起考验。第三，在大震荡之中丧失定见，结果把是非的判断交给果决的行动人物。另外也有知识分子的是非没有完全跟着行动人物的是非走。彼等之所以如此，并非基于认知，而是以承继道统自命，抱紧圣像不放。这类人士倒是有点是非，可惜是“向后看齐”的是非。这种玄古的制式是非，很少切合当前的实际，和创新文化的需要。

## 知识分子的责任（3）

近几十年来，行动人物的是非和观念人物的是非并不是完全违离的，然而究竟是两个不同的类。关于这两个类之不同，从我在前面所指陈的行动人物和观念人物之种种不同，可以推论若干出来。真正的观念人物重理想；行动人物重实际。某一个时代，在许多不同类型的人物之中，究竟是哪一类型的人物居于导演的地位，这是各种现实情势造成的。这样的结果，我叫做“历史的偶然”。关于“历史的偶然”，我现在没有什么可说的，这只有留待别的机会去讨论。如果历史是人类的舞台，那末似乎本来就是昨天某甲登台表演，今天某乙来表演，明天又不知是谁来表演。同是搞科学工艺的，过去叫做“畴人”。这是一个不被圣化社会重视的类。可是，到了今天搞科学工艺的被叫做“专家”。“专家”几乎是人上人了。同样是弄表演艺术的，过去叫“优伶”，我们由“与倡优同蓄”这一句话可以看出他（她）们的社会地位是够低了。可是到了今天，“歌星”是被捧的对象。据说有的歌星一支曲罢所得胜过一位教授一月的薪金。在人类历史舞台上的某一幕中，行动人物登台献演，这只好说是“时势使然”。然而，如果说行动人物的是非足为天下后世法，并且知识分子的是非也得跟着走，那就似乎有点“越界筑路”。行动人物中之最优秀的，所作所为的重点只在事功。事功上的道理局限得很。更何况有时是离题千里！行动人物的是非，揭开优美的修辞学来看，根本多属从局部的感情、利害、得失、声威要求、个人及团体的意气出发的。我不知道这些因素与知识有什么相干。然而，这些因素经过细心经营而且建构化以后，居然成为是非的标准。影响所及，似乎不是历史上一幕两幕就能过去的。

我们在知识分子之间可以很显著地看到这种影响。当梁启超的新说风靡时，当早期的陈、胡倡导的新潮澎湃时，有许多人赞同，也有不少人反对。赞同的是真诚地赞同，否则不会产生那末广大的影响。反对的也是真诚地反对，否则保守势力不会那末顽强。这种真诚，到

现在似乎愈来愈微茫了。时至今日，知识分子似乎愈来愈彼此陌生，而且互相怀疑彼此的动机。若干知识分子之狂热追求个人的煌大，远甚于追求真理。彼等一般地对个人声名的饥渴，远甚于对真理的饥渴。于是，知识方面的工作被用为达到这类目标的手段。评论往往变成捧或骂的化身。未羼入私人因素的文字在难逢。现代生活日重享受，彼此之间的竞争不易避免。个人的现实需求挤走了对无关利害的客观真理之追求。这一趋势，把人们的思路引向一条死巷子：一切思想言论几乎已无客观效准可言。一切思想言论都依利益或人事关系来解释。只要是在同一条线上的，便捧入九天之上；只要不是在同一条线上的，便踩入九地之下。彼此的语言不通，彼此不了解，也不求了解。各人努力的方向像光线的漫射。彼此努力的成果流失在相互的抵消中。几十年来现实权利争夺所铸成的意识型模已在知识分子之间隐约可见。现今的若干知识分子一般地把个人或团体的情绪当真理，把一时流行的意见当是非的准绳，而思想则随着流行的音乐打转。所以，知识界成为一个失血的人。他除了制造大量的统计数字以外，剥落了昔日的光和热，更未能给人以新的展望。

## 知识分子的责任（4）

社会总要有些知识分子来累积、保存、再制，并传授知识。知识分子是一般地失落了。要救起知识分子的还只有知识分子自己。每个人有而且只有一个一生。这一个一生极容易自己浪费或被别人浪费掉了。无论是自己浪费或被别人浪费掉了，既已逝矣，即永不再来了。回顾这几十年来，在时代的大波动中，比起别国的知识分子，中国知识分子的浪费委实是太多太大了。人生不能仅靠反什么而活。只有积极的努力所产生的积极成果才能在当今之世发生自救救人的真实作用。就知识分子而论，努力于知识和真理的探求是中心的任务。从一长远的过程和根本的培养来说，一个社会文化还有什么比知识和真理更重要呢？然而，我们必须认识清楚，真理是吃素的。当财富太多时，真理就逃走了。当权势临头时，真理就远避了。财富可以购买金山，但买不来一条定律。权势可以使人在它面前谄笑，可以使人在它面前歌颂，可以使人在它面前屈膝，但是制造不出真理。一切靠权势支持的“真理”都是可疑的。一切从权势里分泌出来的“真理”更属可疑。权势可以毁灭人的身体，但是毁灭不了真理。有而且只有这样的真理才是值得我们追求的。古往今来，献身追求真理的人，常能和寂寞为友。真理是轻微的声音，他要诉说于清醒的心灵。太好热闹、不甘寂寞的人，周旋在鸡尾酒会里，听一片喧笑，到哪里去找到真理的踪影？真理不靠权威成长。大众的起哄只有把真理吓跑了。牛顿定律不产生于群众大会。爱因斯坦的相对论并非集体创作。罗素的哲学更不是遵照什么路线走出来的。独自的探索，是通向真理的幽径。多数的协作和讨论可以给人启发，但最后的吸收和创造，还是着落到个人的独自思考。

从理知的自由主义的观点来看，专制是自由的创建自由文化的一大病症。治这种病症的特效药世界还未发明。世界有心人士正在苦心焦虑来发明这种药。这种药之难于发明，系因它必须能内外兼治。这

也就是说，这种药除了能用于外科，还必须能够用来医治心灵。就我的了解，医治心灵尤为重要。可是，这种药还很少——虽然宗教可能代替一部分。世界现在缺少这种药，所以在面对病症时，在观念思想上总显得缺少活力。维特夫哥（Karl A. Wittfogel）说："你不能拿无何有来对抗什么东西。在一个危机的时代，任何思想的真空，正像任何权力真空一样，足以招致灾害。"他是抓住了这个问题的要点。

在西方世界，同样有理想虚渺的问题。所不同的，是西方世界的学人不粉饰自己，正视问题，而且提出来认真地讨论。

## 知识分子的责任（5）

然而，这并不是说，我们要提出一个文化理想，就是自创一个什么意底牢结，或者是关起门来为世界设计一个什么“蓝图”。这个时代已到尾声了。我们要树立一个文化理想，有人的普遍价值之实现作远景，有现成的科学知识和技术可资利用。关于这方面的种种，已经蕴涵在前面几章的讨论里了。就中国的社会文化所出的大病症来说，中国的知识分子首当其冲。既然中国知识分子首当其冲，于是有必要也有义务在世界的配景之中来研究这类问题。中国的问题既然根本是出在社会文化上，于是要解决这个问题也只有在根本上从社会文化的创建着手。这里所说创建社会文化，就是从头创建一个适于大家生存和发展的现代文化。我们需要从目的社会（telocratic society）走向波柏尔（K. Popper）所说的开放社会（opensociety）。在这样的社会文化里，我们的思想和行为，不再受无谓的前例、禁忌、复杂意结、人身神话等等的束缚；而是以合于人生的德目及理知为指归。一谈到这些问题，事体就大了，端绪就多了，可努力的方向就多了。首先，我们在从事这一金字塔式的工作时，我们的胸襟必须是“为万世开太平”而铺路。我们希望透过自由文化的默运力，中国终于能够消解目前的种种暴戾之气，而出现一个重道德、有自由、行民主的境象。就知识分子来说，还有什么事比这更值得做？还有什么工作比这更巨大？还有什么境界比这更开阔？照我看来，将我们的才智和努力安置在这一配景之中，我们就会觉得人生有了意义，人生有了价值，人生有了确实的目的。

当然，从事社会文化的创建，正同从事一切根本之图一样，收效是比较缓慢的，但确会宏大让一切短视的现实主义远离我们。我们应须走一条冗长的路。除了这一条远路以外，别无近路可抄，也无近功可图。曾国藩说：“天下之事，有其功必有其效。功未至而求效之遽臻，则妄矣。”孟轲说：

……今之欲王者，犹七年之病，求三年之艾也。苟为不畜，终身不得。……

七年之病，需求三年之艾。百年大病，最少需求三十年之艾。